И.Н.Данилевский

Библеизмы Повести временных лет

Постоянное обращение авторов и редакторов Повести временных лет к библейским текстам и сюжетам - факт общеизвестный. Однако, как ни странно, прямые и косвенные цитаты Священного Писания в составе Повести временных лет никогда до сих пор не становились объектом систематического исследования. Ряд интересных наблюдений в этом плане сделал Г.М.Барац[1]. Однако ложная посылка об определяющем влиянии на начальное русское летописание памятников древнееврейской письменности свела их практически на нет. А допущенная этим автором весьма субъективная интерпретация, сопровождавшаяся произвольным "исправлением" текста летописи, в определенной степени дискредитировала в глазах историков и литературоведов саму идею рассмотрения летописного текста в связи с текстами Библии. Во всяком случае, место и роль библейских фрагментов и сюжетов в летописном изложении были определены очень приблизительно.

До революции подобная тематика не поощрялась духовной цензурой. В России она была гораздо строже светской[2]. После октября 1917 г. основное внимание исследователей было направлено на критику работ буржуазных ученых и создание новых концепций, отвечавших победившей идеологии. При этом изучение библейских источников (в том числе и их влияние на древнерусскую литературу) "потеряло" свою актуальность. Ужесточение с конца 20-х - начала 30-х годов политической цензуры привело практически к полному прекращению работ в данном направлении. Несмотря на это, исследователи не могли не обращать внимание на параллели древнерусских литературных источников с Библией.

Накопленные наблюдения получили обобщенное выражение в ряде статей ведущих советских литературоведов в середине 50-х - начале 60-х годов, во время так называемой "оттепели". Именно тогда была сформулирована проблема изучения мировоззрения авторов древнерусских литературных произведений, особенностей их восприятия мира и его отображения в текстах. В частности, обращалось внимание на стремление средневековых авторов к "художественному абстрагированию изображаемого". Это проявлялось в попытках "увидеть во всем "временном" и "тленном"... символы и знаки вечного, вневременного, "духовного", божественного"[3]. Одновременно подчеркивалось постоянное обращение древнерусской литературы к символам, образам и цитатам из Священного Писания. Отмечалось также, что источником отдельных устойчивых словосочетаний могли быть переводные памятники, в том числе библейские книги[4].

К сожалению, наметившиеся в середине 60-х годов подходы к изучению влияния текстов Писания на литературу Древней Руси и, в частности, на летописи, не получили в дальнейшем развития.

Между тем, исследование этой проблемы (точнее, целого комплекса проблем) чрезвычайно важно. Лишь через анализ сакральных текстов как существенной составной части летописных сводов можно выйти на более глубокое понимание описаний событий, оставленных летописцем. Не вызывает, пожалуй, сомнения, что Библия для средневекового автора была основой символического освоения материального мира. Но сам провиденциализм древнерусского летописца, специфика его мышления и, следовательно, способы отображения исторических событий в летописи ясны для современного исследователя только в самых общих чертах. Это, в свою очередь, затрудняет понимание и интерпретацию летописного текста, а

потому существенно снижает степень достоверности воссоздаваемой историком картины прошлого.

Чтобы уточнить наши представления о мировосприятии летописца и, таким образом, продвинуться дальше в верном и более полном истолковании сообщений летописи, необходимо, прежде всего, определить формы, в которых библейские тексты вошли в летописные описания. Это поможет точнее определить функции, которые выполняет Священное Писание в летописи. Тогда, как нам представляется, для историка откроются новые возможности раскрыть нетронутые пока пласты содержания летописного повествования, извлечь дополнительную конкретную историческую информацию, хранящуюся в погодных статьях. Изучению этих вопросов на материале Повести временных лет и посвящена настоящая публикация.

Самой простой и наглядной формой, в которой библейские тексты и сюжеты присутствуют в летописи, является прямое цитирование Библии. Почти все такие цитаты в Повести временных лет были выделены и определены А.А.Шахматовым[5]. Пропущенные им по каким-то причинам тексты Писания под 6586 и 6604 годами были указаны Г.М.Барацем[6].

В подавляющем большинстве случаев летописцы цитируют книги Ветхого Завета (Бытие, Исход, Левит, Второзаконие, 1 и 2 Царств, Иова, Псалтирь, Притчей Соломоновых, Екклезиаста, Премудростей Соломона, Иеремии, Варуха, Иезекииля, Даниила, Осии, Иоиля, Амоса, Михея, Захарии и Малахии).

Цитаты из Нового Завета (Евангелий от Матфея, Луки и Иоанна, Деяний Апостолов, а также Посланий - к Римлянам, 1 и 2 к Коринфянам, 1 к Фессалоникийцам) встречаются значительно реже. Они включены довольно компактными группами в рассказ о крещении княгини Ольги (под 6463 годом), в Речь Философа (под 6494 годом), рассказы о крещении Руси (под 6496 годом) и об установлении князем Владимиром праздников

Преображения и Успения (под 6504 годом), в похвалу князьям Владимиру (под 6523 годом) и Изяславу (под 6596 годом), а также в рассуждение о казнях Божиих (под 6601 годом)[7]. Практически все эти тексты носят вставной характер. За их пределами дословные выдержки из новозаветных книг появляются эпизодически.

Причина явного предпочтения летописца текстам Ветхого Завета, видимо, кроется в том, что "историческими" в христианстве считаются именно ветхозаветные сюжеты, в отличие от христологических - новозаветных. Достаточно вспомнить довольно четкое пространственное разделение "исторических" и христологических изображений на фресках древнерусских храмов[8]. Поэтому для происходивших событий и их участников летописцу, как нам представляется, было "удобнее" находить аналогии именно в первой части Библии.

Точность цитирования ветхо- и новозаветных текстов, как и источники, на которые при этом опираются летописцы, не изучены. Эта обширная тема выходит далеко за рамки нашей статьи и нуждается в серьезном рассмотрении. Вообще, история переводов Библии на Руси до сих пор не выяснена[9]. Особого внимания заслуживают вопросы, связанные с выявлением фрагментов Ветхого и Нового Заветов, попавшие в Повесть в составе других цитируемых ею переводных (преимущественно византийских) источников.

К числу проблем, которые только предстоит решать, относится вопрос, когда та или иная библейская цитата попала в летописный текст. Ответ на него затруднен, в частности, тем, что это не всегда удается установить на основе текстологического анализа.

Функции прямых цитат из Библии в Повести временных лет, видимо, состоят в обосновании характеристик и сентенций, которые высказывает летописец по ходу изложения. Они, на первый взгляд, достаточно очевидны

и не вызывают затруднений при интерпретации летописного сообщения, поскольку просто развивают и подкрепляют мысль, прямо сформулированную автором. В то же время, выяснение критериев, которыми руководствовался летописец при выборе того или иного библейского высказывания для подтверждения собственных рассуждений, может дать любопытный дополнительный материал, позволит лучше понять взгляды летописца и методы его работы.

Скажем, почему Василий, автор помещенной под 6605 годом повести об ослеплении Василька Теребовльского, осуждая Василька за убийство Василия и Лазаря (советников Давыда), цитирует 41 и 43 стихи 32 главы Второзакония ("И вздам месть врагом, и ненавидящим мя вздам, яко кровь сынов своих мщаеть и мстить, и вздасть месть врагом и ненавидящим его"[10]), а не 35 стих той же главы, или основанные на нем послания к Римлянам ("Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию, ибо написано: "Мне отмщение, Аз воздам""[11]), либо к Евреям[12]? Одно дело, если он просто приводит текст, который только и знает, или помнит, или имеет под рукой, и совсем другое, если он сознательно выбирает одну из множества аналогичных цитат.

Естественно, каждый такой случай нуждается в специальном рассмотрении. Мы же здесь ограничимся только постановкой проблемы, поскольку видим свою задачу не в решении, но в формулировке ее.

Довольно часто летописец косвенно цитирует текст Писания, излагает своими словами, причем порой достаточно вольно.

Например, в развернутой характеристике Святополка Окаянного под 6527 годом утверждается, что Каин принял месть за убийство Авеля семь раз, а Ламех, который знал о казни, постигшей прародителя, и тем не менее совершил убийство двух братьев Еноха, - семьдесят раз[13]. Такая трактовка явно не совпадает с оригинальным текстом. Обещание семикратной мести

относится не к самому Каину, а к тому, кто посмеет убить первого братоубийцу[14]. За Ламеха же, по его собственным словам, обращенным к своим женам, должно было отомститься семьдесят раз всемеро[15]. Причем текст книги Бытия позволяет думать, что столь суровое наказание связано с тем, что Ламех, в отличие от Каина, никого не убивал. История же с братьями Еноха носит, судя по всему апокрифический характер[16].

К сожалению, соответствие подобных пересказов исходным библейским текстам, насколько нам известно, никто систематически не проверял. Соответственно, и причины их искажения, если таковые обнаруживаются в летописи, не выяснялись.

Вообще косвенное цитирование летописцами Библии изучено гораздо хуже, нежели буквальное повторение Писания в статьях Повести временных лет. И это понятно. Ведь кроме постановки вопроса как такового - еще несколько лет назад совершенно недопустимого для советского исследователя - его решение требует соответствующего знания библейских текстов и сюжетов, что само по себе является проблемой для нашего современника (во всяком случае, для подавляющего большинства из них).

Справедливости ради следует отметить определенный вклад Г.М.Бараца в решение этого комплекса вопросов. Несмотря на неудовлетворительный в целом уровень построений, некоторые его наблюдения, касающиеся косвенных цитат ветхозаветных текстов в Повести, заслуживают, на наш взгляд, самого серьезного внимания. Кстати, некоторые из них подтверждаются новейшими исследованиями[17].

Вероятно, работа в этом направлении должна быть продолжена. Особое значение здесь приобретает проблема выявления источников, которыми пользовался летописец, тем более, что многие косвенные библейские "цитаты" попадали в летопись в уже готовом виде.

Важно также установить время их включения в летописную статью.

Функции пересказанных библейских текстов в летописи, видимо, в целом совпадают с той ролью, которую играют прямые цитаты. Быть может, уточнить их место в летописном повествовании удастся после их полного выявления, определения и прочтения в контексте.

Другой разновидностью использования Библии летописцем являются "отсылочные" сравнения, типа хрестоматийного: "Бе бо (Владимир) женолюбець, яко же и Соломан"[18]. Как правило, они сопровождаются разъяснениями, с какими характеристиками библейского персонажа ассоциируются черты данной исторической личности.

Так, приведенное выше сравнение дополнено следующим разъяснением: "бе бо, рече, у Соломана жен 700, а наложниць 300", и завершено противопоставлением: "Мудр же бе, а наконець погибе; се же бе невеголос, а наконець обрете спасенье".

Однако подобные уточнения далеко не всегда сопровождают сравнение исторических деятелей с героями библейских рассказов. К примеру, летописец не поясняет, зачем ему под 6463 годом потребовалось сравнивать константинопольского императора с Соломоном, а княгиню Ольгу, приехавшую к нему, с царицей Савской. Он лишь замечает, что она "искаше доброе мудрости божьа"[19]. Кроме того, такие указания, видимо, не во всех случаях могут полностью объяснить причины выбора библейского персонажа для отождествления (или, наоборот, противопоставления).

Приведем сравнение Святополка Окаянного с Авимелехом под 6527 годом: "Сей же Святополк, новый Авимелех, иже ся бе родил от прелюбодеянья, иже изби братью свою, сыны Гедеоны; тако и сь бысть"[20]. Подчеркнем, что в данном случае летописец сравнивает Святополка с Авимелехом, а не с более "популярным" братоубийцей - Каином. Это тем более странно, что о последнем летописец пишет всего несколькими строками выше. Быть может, такой выбор был определен не только

сходством происхождения ("ся бе родил от прелюбодеянья")? Ведь летописцу и его читателям, несомненно, был известен также другой Авимелех, царь филистимский. Он дважды - один раз обманутый Авраамом, другой раз Исааком - оказывался в ложном положении и едва не совершал тяжкий грех. Но поскольку намерения его формировались "в простоте сердца", Бог удержал его от согрешения[21]. Сравнивая Святополка с Авимелехом, сыном Гедеона, помнил ли летописец об Авимелехе-царе?[22] Не должно ли это было дать читателям, "преизлиха насыштьшемся сладости книжныа", дополнительные библейские аллюзии?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо рассмотреть данное сравнение в контексте всех ассоциативных рядов, примыкающих к нему.

Подобные "отсылочные" сравнения, судя по всему, в основном преследовали одну из следующих целей.

Во-первых, они могли даваться для нравственной оценки отдельных исторических лиц, событий или ситуаций как посредством нахождения у них общих черт с соответствующими персонажами и сюжетами библейскими, так и через их противопоставление.

Во-вторых, они могли привлекаться для определения сущности происходившего. Скажем, в уже приводившемся примере цель отождествления Ольги с царицей Савской, как будто, вполне "прозрачна". Тем более, что летописец специально разъясняет: "Се же бысть, яко же при Соломане приде царица Ефиопьская к Соломану, слышати хотящи премудрости Соломани, и многу мудрость виде и знаменья"[23]. А затем повествует о духовных исканиях Ольги, перемежая их обильными выдержками из текстов притч Соломоновых[24].

Однако более детальный анализ некоторых прямых отождествлений, подобных только что приведенному, показывает, что они могут, видимо, преследовать и не столь очевидную цель: дать "ключ" к пониманию

подтекста предшествующего и/или последующего повествования. Пока ограничимся таким "глухим" определением. Разъяснить его можно будет только после анализа тех форм использования библейских рассказов, которых мы пока не касались.

Фактически, разновидностью рассмотренного случая является библейская фразеология, которая пронизывает весь текст Повести. Уже первые летописные рассказы, основанные (что очень важно подчеркнуть) на устных преданиях, именно так включают библейский элемент. Например, знаменитые слова, с которыми под 6370 годом племена Северо-Западной Руси обращаются к варягам ("Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нет"[25]), перекликаются со 111 псалмом ("обилие и богатство в доме его, и правда его пребывают вовек"[26]).

Другим примером может быть ответ варяга-христианина на требование киевлян отдать сына в жертву языческим богам. "Не суть то бози, но древо..., не ядять бо, ни пьють, ни молвять, но суть делани руками в дереве," - говорит он[27]. Перед нами - незаметная на первый взгляд, но легко атрибутируемая "цитата" из Ветхого Завета: "И будете... служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят, и не обоняют"[28].

К сожалению, в подавляющем большинстве случаев обнаружить в тексте подобные "микроцитаты" довольно сложно. Тем более, что их форма во многом определялась тем, на какие переводы книг Священного Писания опирался летописец, и насколько точно он воспроизводил текст. А как мы уже отмечали, эти вопросы пока весьма далеки от сколько-нибудь полного решения.

К числу "невидимых" библеизмов можно отнести формулу, регулярно появляющуюся в Повести временных лет вплоть до 6527 года: "есть могила его и до сего дня". Она сопровождает сообщения о смертях Вещего Олега

(под 6420 годом)[29], князей Игоря (под 6453 годом)[30] и Олега Святославича (под 6485 годом)[31], Святополка Окаянного (под 6527 годом)[32].

Это выражение имеет стабильную форму и употребляется даже в тех случаях, когда летописец явно не знал, где похоронен князь (в частности, Вещий Олег, Святополк Окаянный[33]). Очевидно, смысл данной фразы не может быть сведен к буквальному ее значению. Мало того, столь же несомненно, что (по крайней мере, в ряде случаев) ее нельзя понимать как простое свидетельство существования "могилы" (т.е. надмогильной насыпи, кургана) до момента составления соответствующей летописной записи. Тем более, вряд ли ею можно пользоваться в качестве датирующего признака при установлении времени составления записи[34].

Анализируемое выражение, как можно полагать, в целом соответствует библейским указаниям точного "адреса" погребения библейских праотцев Авраама, Исаака и Иакова, а также их жен: Сарры, Ревекки, Лии и Рахили[35]. Над могилой последней Иаков, кстати, поставил "надгробный памятник... до сего дня"[36]. Точные топографические ориентиры могил праотцев и первых русских князей, видимо, "документируют" сам факт их смерти и соответствуют более раннему библейскому: "и он умер"[37].

Косвенным подтверждением такой трактовки является связь данного фразеологизма с князьями-язычниками. Когда же речь заходит о погребении княгини Ольги, первой из древнерусских правителей принявшей христианство, летописец намеренно не указывает, где именно она похоронена. Летописная запись столь лапидарна ("погребоша ю на месте"[38]), что кажется оборванной[39]. Смысл ее проясняется проложным указанием, что Ольга завещала себя "погрести с землею равно, а могылы не сыпати"[40]; т.е. не насыпать над своим захоронением кургана. Это сближает запись о погребении Ольги с сообщением о кончине первого библейского пророка Моисея, принявшего завет от Бога. Вместо обычного указания места

захоронения, в данном случае следует фраза: "И никто не знает места погребения его даже до сего дня"[41]. Кстати, рассказывая под 6491 годом о трагической гибели первых русских христиан, варягов-мучеников, летописец добавляет: "И не свесть никтоже, где положиша я"[42].

Библеизмом, видимо, является и требование волхвов, обращенное к Яню Вышатичу: "Нама стати пред Святославом, а ты не можеши створити ничтоже" (статья 6579 года)[43]. В нем можно видеть не только ссылку на статью Русской Правды, запрещающую мучить смердов "без княжьего слова"[44], но и на высказывания апостола Павла, адресованные мучившим его сотнику ("Разве вам положено бичевать римского гражданина, да и без суда?"[45]) и первосвященнику Анании ("Я стою перед судом кесаревым, где мне и следует быть судиму... Требую суда кесарева"[46]). И если Анания при этом распорядился бить Павла "по устам"[47], то Янь сначала приказывает бить волхвов, а затем - "вложити рубль в уста има" и тянуть за него лодку[48].

Приведенные примеры позволяют думать, что использование библейской терминологии и фразеологии не было для летописца лишь нейтральным литературным приемом, с помощью которого он описывает интересующие его события и лица. Такой "литературный стиль" (Д.С.Лихачев) явно намекал посвященному читателю на то, что в данном случае текст несет дополнительную смысловую нагрузку. Тем самым создавался, так сказать, интегральный текст второго порядка - на стыке буквального значения летописного сообщения и библейского повествования, лежащего в основе его формы.

Найти библеизм подобного вида в летописи довольно трудно. Для этого необходимо достаточно свободно владеть библейскими текстами. Обнаружить такую микроцитату мог только просвященный человек, поднаторевший в чтении богодухновенной, богословской и богослужебной

литературы. "Неведущиим" такое было явно не по силам. Следовательно, можно полагать, что летописец адресовал сокровенный "текст" своего труда совершенно определенной аудитории, скорее всего, таким же начитанным монахам, каким был сам.

Отсюда следует вывод о возможных дополнительных функциях данного вида летописных библеизмов. Они, например, могли указывать на определенный подтекст сообщения и одновременно давать "ключ" к нему.

Только что рассмотренный вид, в котором библейские мотивы включены в Повесть временных лет, как правило, связан с куда более глубоко запрятанным "цитированием" Священного Писания летописцем. Речь идет о летописных сообщениях, написанных "по мотивам" Библии. Сюжетная канва (а заодно и форма) в них опирается на Священное Писание. При первом знакомстве они представляются чем-то вроде "инсценировок" библейских сюжетов, в которых имена патриархов, царей и прочих действующих лиц заменены именами древнерусских князей и людей, их окружавших, а восточно-славянская ономастика подставлена вместо ветхозаветных топонимов.

Приведем несколько примеров.

В рассказе 6415 года о походе Олега на Константинополь вставлен сюжет о "паволочитых" и "кропиньных" парусах, которые князь велел сшить для своих кораблей после заключения мира с греками[49]. Приказание несколько странное: паруса из драгоценных шелковых тканей вряд ли могли быть достаточно прочными. И славяне скоро убедились в этом, когда ветер "раздра" роскошные паруса. И тогда воины Олега сказали: "Имемся своим толстинам, не даны суть словеном пре паволочиты".

Смысл этого рассказа неясен. Попытки истолковать его как насмешку киевлян над новгородцами, или как проявление недовольства новгородцев, "подчеркнувших свое невидное положение в войске Олега, простоту и

суровость своего походного быта"[50], вряд ли можно принять. Ведь из текста летописи следует, что если руси Олег приказал сшить паруса "паволочиты" (т.е. из ткани, вышитой шелком[51]), то "словеном кропиньныя", из коприны - шелка[52]. Разница, как видим, здесь почти неощутимая, если она вообще есть. Да и разделение руси и словен носит, скорее всего, вторичный характер.

Столь необычная деталь, как паруса из дорогих тканей, встречается и в Библии. Пророк Иезекииль, обличая роскошь, нечестие и идолопоклонство жителей финикийского города Тира, среди прочих излишеств упоминает узорчатые полотна из Египта, которые тиряне употребляют для изготовления парусов. Кроме того, в том же пророчестве ряд деталей совпадает с отдельными моментами в описании похода Олега в Греки. В частности, Иезекииль говорит о воинах из Персии, Лидии и Ливии, взявших на себя защиту Тира, в знак чего они повесили на него "щит и шлем". За товары, вывозимые из Тира, другие страны платили золотом, пурпурными и узорчатыми тканями, пшеницей, оливковым маслом, сластями, медом, вином и "выделанным железом"[53].

Соответстено, в рассказе о походе Олега сообщается, что он "повеси щит свой въ вратех (в Ипатьевской летописи - "повеси щиты своя"[54]) показуа победу[55]", а затем возвращается в Киев, "неся злато, и паволоки, и овощи, и вина, и всякое узорочье"[56].

Приведенные параллели позволяют предположить, что тем самым летописец указывал на определенное тождество Руси и Тира. В то же время эпизод с парусами, видимо, подчеркивал, что Русь никогда не достигнет мощи и богатства финикийского города ("не даны суть словеном пре паволочиты").

С другой стороны, заключительный стих пророка - "ты сделался ужасом, - и не будет тебя вовеки"[57] - служит своеобразным предисловием к заключительной фразе летописной статьи: "И прозваша Олга - вещий: бяху

бо людие погани и невеигласи"[58]) и следующего под 6420 годом повествования о предсказанной кудесником смерти князя.

Все это, видимо, составляло когда-то монотематический рассказ. Основная идея его перекликалась с продолжением пророчества Иезекииля, посвященным обличению "начальствующего в Тире". Тема обличения-гордость и дерзость правителя, поставившего "ум свой наравне с умом Божиим". "От красоты твоей возгордилось сердце твое, - утверждает Иезекииль, - от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор"[59].

Кроме того, этот рассказ должен был напомнить читателю признак, отличающий истинных пророков от самозванцев: "Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, - не бойся его"[60]. Олег не смог разгадать загадку, загаданную ему волхвом, посчитав пророчество того несбывшимся - и поплатился за свою дерзость. При этом сам Олег, несмотря на свое прозвище, не смог предсказать собственное будущее. Это еще раз подтверждало, что Вещим его назвали "люди погани и невеигласи".

Кстати, по аналогичной схеме: провокационная просьба рассказать о собственной дальнейшей судьбе - ошибочный ответ - убийство ложного пророка - строятся рассказы о волхвах, возглавивших восстания в Белоозере и Новгороде (статья 6579 года)[61].

В ряде случаев поиск скрытых в летописном повествовании библейских сюжетов облегчается "сигнальными" сопоставлениями героев летописного рассказа с персонажами Священного Писания. В них, как мы уже отмечали, может содержаться ключ к пониманию подтекста предшествующего или последующего изложения.

Так, прямое сопоставление княгини Ольги с "царицей Ефиопской" позволяет отыскать в фольклорном по происхождению рассказе о том, как Ольга "переклюкала" византийского императора, скрытый библейский мотив. С этой точки зрения, летописное повествование можно истолковать следующим образом. Ольга, как и царица Савская, отправляется в Константинополь, чтобы испытать его правителя (как Соломона) загадками. Однако константинопольский император, в отличие от легендарного правителя Иерусалима, оказывается не в состоянии объяснить приехавшей "царице" (да и себе самому) ее вопросы. Не разгадав истинный смысл предложений Ольги, он вынужден против своей воли выполнить все ее желания и признать ее мудрость ("переклюкала мя еси"). В результате византийский император и русская княгиня меняются "ролями". Теперь он, пораженный мудростью Ольги (как царица Савская, пораженная ответами Соломона), одаривает ее золотом, серебром, дорогими тканями и различными сосудами - всем тем, что Соломон получал ежегодно в дар от соседних правителей[62].

Подобная интерпретация летописного текста могла бы выглядеть спорной, если бы летописец на "закрепил" ее прямым указанием на тождество Ольги и царицы Савской.

"Сигналом" представляется и уже упоминавшееся сопоставление князя Владимира Святославича с Соломоном. Заявление о женолюбии того и другого правителя служит своеобразным предисловием и введением к их дальнейшему сопоставлению. В частности, серия сообщений 6497 и 6504 годов о строительстве Владимиром Успенской церкви в Киеве имеет, как нам представляется, несомненные параллели с библейским рассказом о строительстве Соломоном храма в Иерусалиме. Приведем для сравнения несколько близких фрагментов летописного и библейского текстов.

Повесть временных лет

1. Володимер... помысли создати церковь пресвятыя богородица... И наченшю же здати, и яко скон-ча зижа, украси ю иконами...[63]

2. Володимер видев церковь свершену,вшед в ню и помоли...ся богу, глаголя: "Господи, боже!.. Призри на церковь твою си, юже создах недостойный раб твой, - въ имя рожьшая тя матере приснодевыя богородица. Аже кто помолиться в церкви сей, то услыши молитву его молитвы ради пречистыя богородица"...[65]

3. Избыв же Володимер сего, поステ ви церковь, и створи праздник велик... Праздновав 8 дний, и възвращашеться Кыеву... и ту пакы сотворяше праздник велик, сзывая бещисленное множество народа. Видя же люди хрестьяны суща, радовашеся душею и телом[67].

3 книга Царств

1. И вот, я (Соломон) намерен построить дом имени Господа, Бога моего... И построил он храм, и кончил его, и обшил храм кедровыми досками[64].

2. Так совершена вся работа, которую производил царь Соломон для храма Господа... И стал Соломон пред жертвенником Господним..., и воздвиг руки свои к небу, и сказал: Господи, Боже Израилев!.. Небо и небо небес не вмещают тебя, тем менее храм сей, который я построил имени Твоему. Но призри на молитву раба Твоего...; услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем[66].

3. И сделал Соломон в это время праздник, и весь Израиль с ним...- семь дней и еще семь дней, четырнадцать дней. В восьмой день Соломон отпустил народ. И благословили царя, и пошли в шатры свои, радуясь и веселясь в сердце о всем добром, что сделал Господь...[68].

Завершается это сопоставление еще одной незаметной параллелью. Владимир "живяще... в страсе божьи... по устроенью отьню и дедню"[69], подобно Соломону, который "возлюбил... Господа, ходя по уставу Давида, отца своего"[70]. Любопытно, что такое заимствование текста рождало скрытое противоречие: предки Владимира не были христианами, а потому он не мог жить по их законам и одновременно оставаться богобоязненным. Видимо, чтобы снять противоречие, летописец разбил эту фразу на две части, разделив их рассказом о введении Владимиром по настоянию епископов казни для разбойников[71].

К сожалению, "сигнальные" сопоставления летописных и библейких персонажей, подобные только что рассмотренным, встречаются довольно редко. Куда чаще летописец проводит такие аналогии тайно, "конспиративно". С чем это связано, можно только догадываться. Возможно, именно в их неочевидности он видел проявление истинного смысла происходящего. Найденный смысл он закреплял для себя и для посвященных, сопоставляя свое сообщение по форме с соответствующим библейским сюжетом, и в то же время оставлял скрытым от глаз профанов.

Не исключено, на наш взгляд, что такой подход давал летописцу возможность противопоставить свой взгляд на вещи официальному заказу, который он получал. Если это так, появляется надежда решить пока совершенно неизученную проблему взаимоотношений заказчика летописи и летописца-исполнителя. Во всяком случае, разделение явной, четко сформулированной оценки того или иного исторического деятеля и скрытой его характеристики, данной посредством соотнесения с определенным персонажем библейского повествования, дает возможность поставить ряд вопросов. Прежде всего, различаются ли "открытая" и сокровенная характеристики? Если да, чем это объясняется? Связано ли это различие с несовпадением "мирских страстей и политических интересов" заказчика и

летописца? Если да, кому из них какая характеристика принадлежит? Естественно, перечень таких вопросов можно продолжить.

Вернемся, однако, к скрытым библеизмам летописи. Выявление их без какого-то "внешнего" знака летописца представляет большие трудности. Здесь, как правило, не может помочь текстологическое сопоставление. Во-первых, переложение библейского сюжета скорее всего было достаточно вольным. Во-вторых, нам не известно заранее, с каким именно переводом библейского текста надо сопоставлять тот или иной фрагмент летописи. Да и в дальнейшем вероятность того, что будет найден именно тот перевод, которым пользовался летописец, чрезвычайно мала. Поэтому единственным основанием для такого соотнесения, видимо, может являться деталь описания, либо характерный фразеологический оборот, заимствованные из Библии.

Вопрос в этом случае должен стоять так: почему летописец прибег к помощи именно этого оборота или термина, использовал в описании события именно такую, а не какую-либо иную деталь? Можно, конечно, просто сослаться на случайное совпадение. Однако, учитывая несомненное литературное мастерство летописца, а также сам характер его работы в течение целого года, результатом которой оказывалась запись объемом всего в несколько строк, приходится отдать предпочтение "примату сознательности" в действиях автора летописи. Поэтому каждая деталь летописного рассказа должна рассматриваться в первую очередь как продукт намеренного, целенаправленного выбора летописца. Наша же задача заключается в восстановлении самого процесса выбора, "угасшего" в этом продукте. Такая постановка вопроса правомерна, впрочем, и в том случае, когда летописец невольно сближал описание происходящего с библейским сюжетом, действовал на бессознательном уровне (то, что в богословии называется промысленно).

Разберем с этой точки зрения некоторые детали летописных описаний.

Судя по всему, Владимир сопоставлялся в Повести временных лет не только с Соломоном, но и с другими библейскими персонажами. Например, краткая статья 6478 года рассказывает о том, как новгородцы, по совету Добрыни, попросили Святослава поставить к себе князем Владимира. При этом внимание читателя обращается на то, что матерью Владимира была сестра Добрыни, ключница Малуша. Перечисленные детали заставляют читателя вспомнить библейскую историю о том, как Авимелех, сын Иероваала от рабыни, был поставлен царем в Сихем, "к братьям матери своей". Именно они уговорили жителей Сихема просить Авимелеха стать царем в их городе[72]. Интересно также отметить, что Владимир здесь сравнивается с тем самым братоубийцей Авимелехом, с которым под 6527 годом будет сравниваться Святополк Окаянный.

Кроме того, Владимир достаточно последовательно отождествляется в Повести с Измаилом, сыном Авраама от служанки Сарры, египтянки Агари. На это намекает, в частности, перечень двенадцати сыновей Владимира под 6496 годом[73], имеющий образец, надо думать, в библейском тексте: "И вот имена сынов Измаиловых, имена их по родословию их: первенец Измаилов Наваиф, за ним Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадад, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма. Сии суть сыны Измаиловы, и сии имена их, в селениях их, в кочевьях их. Это двенадцать князей племен их"[74].

Продолжением такого сопоставления является, видимо, история со сватовством Владимира к Рогнеде. Ответ полоцкой княжны в передаче летописца ("Не хочю розути робичича"[75]) отсылал читателя к словам Сарры: "Выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей"[76], а также к символическому толкованию их апостолом Павлом[77]. Смысл ответа Рогнеды сводится, таким образом, к тому, что Владимир, по мнению

летописца, - "сын греха", нехристь. Такая трактовка делает более понятным развитие данного сюжета в Корсунской легенде, которая завершается крещением равноапостольного князя.

Одновременно, видимо, этой деталью могла подчеркиваться роль Владимира в будущей истории Руси. Дело в том, что Аврааму было обещано Богом, что от Измаила произойдет великий народ[78].

Еще одна скрытая идентификация Владимира с библейским персонажем просматривается в форме, которая придана летописцем другому перечню сыновей киевского князя. Он приводится в Повести временных лет под 6488 годом. Здесь сообщается: "Бе же Володимер побежен похотью женьскою, и быша ему водимыя: "Рогънедь, ... от нея же роди 4 сыны: Изеслава, Мьстислава, Ярослава, Всеволода, а 2 дщери; от грекине - Святополка; от чехине - Вышеслава; а от другое - Святослава и Мьстислава; а от болгарыни - Бориса и Глеба"[79]. Ему близок перечень сыновей патриарха Иакова: "Сынов же у Иакова было 12. Сыновья Лии: первенец Иакова Рувим, по нем Симеон, Левий, Иуда, Иссахар и Завулон. Сыновья Рахили: Иосиф и Вениамин. Сыновья Валлы, служанки Рахилиной: Дан и Неффалим. Сыновья Зелфы: Гад и Асир"[80].

Сравнение Владимира с Иаковом могло основываться на том, что оба эти персонажа незаконно захватили право, принадлежавшее их старшему брату.

С Иаковом систематически сравнивается в Повести и сын Владимира, Ярослав, традиционно называемый в исторической литературе, начиная с конца XIX века, Мудрым. Их сближает не только присвоенное право первородства. И того, и другого пытался убить старший брат, но в обоих случаях героя предупреждает близкая ему женщина: Ярослава - сестра Предслава, а Иакова - мать Ревекка. От гнева брата оба бегут к родственникам матери, за пределы страны (Ярослав - за море, куда, кстати, в

свое время убегал от Ярополка и Владимир, а Иаков - в Месопотамию). Там они женятся на дальних родственницах матери (Ярослав - на шведской принцессе Ингигерд, а Иаков - на дочерях Лавана, Лии и Рахили). Наконец, Ярослав, как и Иаков, был хром. Причем о хромоте его летописец вспоминает всего один раз, в обстановке, напоминающей библейский рассказ о том, как охромел Иаков. В обоих случаях дело происходило на берегу реки, ночью, во время борьбы (Ярослава - со Святополком, а Иакова - с ангелом).

Тема хромоты Ярослава наводит и на другую библейскую параллель.

Когда Давид шел завоевывать Иерусалим, ему было предсказано, что город будут защищать слепые и хромые. После взятия Иерусалима Давид приказал убивать и тех и других. "Почему и говорится: - продолжает автор этого библейского рассказа, - слепой и хромой не войдет в дом Господень"[81].

Упоминание Ярослава как хромца ("Что придосте с хромьцемь сим? - спрашивает у новгородцев воевода Святополка[82]) непосредственно перед битвой вполне может быть понято как намек на то, что Святополк в этом рассказе идентифицируется с Давидом, Киев - с Иерусалимом, а сам Ярослав - с хромцом, который не должен туда попасть[83].

Подтверждением такой трактовки является развитие данного сюжета в статье 6532 года, в сообщении о Лиственской битве. Против Мстислава Тмутараканского вместе с Ярославом сражается Якун Слепой. Именно так читает имя варяга автор Киево-Печерского патерика, несмотря на то, что, кажется, Н.П.Ламбин был прав, считая прозвище Якуна недоразумением, возникшим из-за неправильного разделения текста на слова - надо было: "и бе Якун сь леп", т.е. красив[84]. Во всяком случае, автор летописной статьи дал достаточные основания для такого, ошибочного прочтения, что позволяет видеть в этой формулировке определенный умысел. Если же текст намеренно был написан так, что допускал двойственное прочтение (при

слитном написании строки), то можно говорить о семантическом повторе сюжета 6524 года, усиленном включением слепца.

Отождествление Ярослава с Иаковом, с одной стороны, и противником Давида, с другой, явно противоречит апологетической оценке его в "открытом" тексте Повести временных лет. Это еще раз заставляет нас вернуться к мысли о возможном несовпадении точек зрения летописца и заказчика летописи.

Приведенные примеры, конечно, не исчерпывают всего объема скрытых библеизмов Повести, да это и не было задачей автора. Важнее было установить их существование в ранних летописных текстах.

Все сказанное о "невидимых" фрагментах Священного Писания в Повести временных лет позволяет сделать некоторые выводы об их функциях в летописном изложении.

Прежде всего, они давали летописцу типологию происходящего, помогали отделять существенное от несущественного. Для автора летописи, так же как и для большинства его современников, истинный смысл событий проявлялся в отзвуках сакральных сюжетов, которые могут быть обнаружены в них. История для него - лишь новые формы проявления, развития ситуаций и образов библейских, продолжающих существовать, совершаться сегодня[85]. Священное Писание задавало летописцу семантический фонд, из которого оставалось выбрать готовые формы для восприятия, описания и одновремённой оценки событий и личностей.

Вряд ли можно расценивать использование библейских мотивов лишь как литературный прием описания происходящего. Библия - тот фильтр, сквозь который средневековый автор видел мир, воспринимал и осваивал его. Поэтому интерпретация летописного текста без учета такого - библейского - угла преломления информации не может дать положительного результата. Буквальное понимание того, что написал

летописец, может дать лишь самое поверхностное и приблизительное представление о том, что же на самом деле происходило на его глазах, о чем он слышал или участником чего был. А иногда историк может оказаться и просто в ложном положении, приняв какой-то символический образ за историческую реалию.

Подведем итоги. Анализ форм, в которых тексты Священного Писания присутствуют в Повести временных лет, показывает, что библеизмы играют важную роль не только в описании событий прошлого и отдельных исторических лиц, но и в освоении летописцем всех сторон социальной жизни. Играя роль понятийно-категориального аппарата, они помогали автору летописи систематизировать результаты чувственного восприятия, выделять существенные события, давать им нравственную оценку. Именно эти функции определили их место и роль в летописном тексте. В частности, с их помощью в летописи создается особый - символический - уровень кодировки исторической информации, до сих пор не выявленный и не проанализированный историками. Выделение его в полном объеме и разработка методики его анализа, начиная с обнаружения символических записей и кончая дифференциацией в них реальных и символических информационных блоков, а также расшифровки символических значений текста, представляется одной из актуальных задач современного отечественного источниковедения. Настоящая статья - лишь первый шаг в этом направлении.

Примечания.

1. Барац Г.М. О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях начальной русской летописи. К., 1907 (отд. отт. из ж. "Украина"); его же. Происхождение летописного сказания о начале Руси. К., 1913; его же. О составителях "Повести временных лет" и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924, и др.

2. Федотов Г.П. Православие и историческая критика// Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1932, апрель. № 33. С. 13.

3. Лихачев Д.С. О художественных методах русской литературы XI-XII вв.//ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т.20. С. 21. Ср.: Воронин Н.Н. "Анонимное" сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор// ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 13.

4. Творогов О.В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси//ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 37.

5. Шахматов А.А. Повесть временных лет. Пг.. 1916. Т. I. С. 72-74, 80-81, 92, 97-99, 101, 104, 106, 121-127, 149, 151-154, 157, 159, 165-167, 169, 173-174, 177-178, 185, 193, 212-215, 252, 257-258, 280-282, 291, 292, 313, 326, 333-334, 352.

6. Барац Г.М. О составителях ... С. 216, 226.

7. Повесть временных лет/ Подг. текста Лихачева Д.С. Под ред. Адриановой/Перетц В.П. (далее - ПВЛ). М.; Л., 1950. Ч. I. С. 45, 61, 82, 82, 89, 134, 146. Ср.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 72, 104, 152-153, 159, 165, 166-167, 257-258, 281-282.

8. Лазарев В.Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 23, 79, и др.; его же. Фрески Софии Киевской// Лазарев В.Н. Византийское и древнерусское искусство: Статьи и материалы. М., 1978; его же. О росписи Софии Новгородской // Там же. С. 127 и др.

9. См.: Евсеев И.Е. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1987. Ч. 1; его же. Рукописное предание славянской Библии.

СПб., 1911; Брандт Р. Григоровичев паремейник. М., 1893-1901. Вып. 1-4: Михайлов А.В. К вопросу о литературном наследии свв. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях: Из истории древнеславянского перевода книги Бытия пророка Моисея. Варшава, 1904; его же. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч.I: Паримейный текст; Дурново Н.К. К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов//ИОРЯС, 1925. Т. 25. С. 353-429.

К числу наиболее серьезных работ последнего времени относится доклад А.А.Алексеева, прочитанный на П Международной церковной научной конфренции "Богословие и духовность", прошедшей в мае 1987 г. в Москве (Алексеев А.А. Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года// Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. С. 327-329).

10. ПВЛ. Ч. I. С. 177-178.

11. Рим. 12. 19.

12. Евр. 10. 30.

13. ПВЛ. Ч I. С. 98.

14. Быт. 4. 15.

15. Быт. 4. 24.

16. Ср.: Барац Г.М. О составителях... С. 179.

17. См., напр.: Мещерский Н.А. Отрывок из книги Иосиппон в Повести временных лет// Палестинский сборник. М.; 1956. Вып. 2; его же. К вопросу об источниках Повести временных лет// ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13, и др. Выявленная в этих работах текстуальная параллель между Иосиппоном и Повестью была в свое время определена Г.М.Барацем (О составителях... С. 248-255). Однако Н.А.Мещерский, по мнению Л.С.Чекина, сделал данное наблюдение самостоятельно (Chekin L. The Role of Jews in Early Russian

Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // Russian History. 1990, Winter. Vol. 17. № 4. P. 382).

18. ПВЛ. Ч. I. С. 57.

19. ПВЛ. Ч. I. С. 45.

20. ПВЛ. Ч. I. С. 98.

21. Быт. 20.2-6; 26. 6-10.

22. Кстати, в Радзивиловской летописи вместо Авимелеха здесь упоминается - явно не на месте - все тот же Ламех (ПСРЛ. Л., 1989. Т. 38. С. 63). А.А. Шахматов считал эту замену простой опиской (Шахматов А.А. Обозрение русских летописных сводов XIУ-XУI веков. М.; Л., 1938. С. 64).

23. ПВЛ. Ч.I. С. 45.

24. Притч. 8. 17; 1. 20-22; 13. 20; 2.2; 8.17.

25. ПВЛ. Ч. I. С. 18.

26. Пс. 111. 3.

27. ПВЛ. Ч. I. С. 58.

28. Втор. 4. 28.

29. ПВЛ. Ч. I. С. 30.

30. ПВЛ. Ч. I. С. 40.

31. ПВЛ. Ч. I. С. 53.

32. ПВЛ. Ч. I. С. 98.

33. См.: Лященко А.И. Летописные сказания о смерти Олега Вещего // ИОРЯС. Л., 1925. Т. 29. С. 254-288; Марков А.В. Поэзия Великого Новгорода и ее остатки в Северной России// Пошана. Харьков, 1908. Т. 18. С. 454, и др.

34. Ср.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 415-416; Тихомиров М.Н. Происхождение названий "Русь" и "Русская земля"// Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С. 26; его же. Начало русской историографии//Там же. С. 63;

Лихачев Д.С. Повесть временных лет: Историко-литературный очерк// ПВЛ. Ч. 2. С. 56; его же. Комментарий// Там же. С. 320; Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 145; его же. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 346-347, и др.

35. Быт. 25. 8-10; 35. 19-20, 29; 49. 29-32; 50. 12-13.

36. Быт. 35. 19-20.

37. Быт. 5. 5, 8, 11, 14, 17, 20, 27, 31; 9. 29.

38. ПВЛ. Ч. I. С. 48.

39. См.: Тихомиров М.Н. Начало русской историографии. С. 63, и др.

40. "Прилуцкий" пролог на март-август, XIУ-XV вв.// ГПБ, собрание Санкт-Петербрутской Духовной Академии. А. I, 264. Т. I. Л. 185б.

41. Втор. 34.5-6.

42. ПВЛ. Ч. I.С. 58.

43. ПВЛ. Ч. I. С. 118.

44. Черепнин Л.В. Русская Правда (в Краткой редакции) и летопись как источники по истории классовой борьбы// Академику Б.Д.Грекову ко дню 70-летия: Сб. статей. М., 1952. С. 89-99.

45. Деян. 22. 25.

46. Деян. 25. 10-11.

47. Деян. 23. 2.

48. ПВЛ. Ч. I. С. 118.

49. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

50. Лихачев Д.С. Комментарий. С. 270.

51. Ср.: "паволока бо испестрена многими шолкы" /Лексика и фразеология "Моления" Даниила Заточника. Л., 1981. С. 140/.

52. СлРЯ XI-ХУП вв. Т. 8. С. 73.

53. Иез. 27.

54. ПСРЛ. М.; Л., 1962. Т.2. С. 19.

55. Слово "победа" в древнерусском языке, кроме современного смысла, означало также: ›поражение, война, соблазн, беда‹ /СлРЯ XI-ХУП вв. Т. 15. С. 120./. Слово же "победница" значило ›заступница, защитница‹ /Там же. С. 122/.

56. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

57. Иез. 27. 36.

58. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

59. Иез. 28.

60. Втор. 18. 20-22.

61. ПВЛ. Ч. I. С. 117-121.

62. ПВЛ. Ч. I. С. 44; 3 Цар. 10.1-26.

63. ПВЛ. Ч. I. С. 83.

64. 3 Цар. 5.5; 6.9.

65. ПВЛ. Ч. I. С. 85.

66. 3 Цар. 7.51; 8. 22-30.

67. ПВЛ. Ч. I. С. 85.

68. 3 Цар. 8. 65-66.

69. ПВЛ. Ч. I. С. 86, 87.

70. 3 Цар. 3.3.

71. ПВЛ. Ч. I. С. 86-87.

72. ПВЛ. Ч. I. С. 49-50.

73. ПВЛ. Ч. I. С. 83.

74. Быт. 25.12.-16.

75. ПВЛ. Ч. I. С. 54.

76. Быт. 21.1.

77. Гал. 4.25-36.

78. Быт. 21.13.

79. ПВЛ. Ч. I. С.56-57.

80. Быт. 35. 22-26.

81. 2 Цар. 5. 6-9, 11.

82. ПВЛ. Ч. I. С. 96.

83. Киев во времена Владимира Святославича и Ярослава Владимировича строился как подобие нового Иерусалима - центра Обетованной земли, образом которой представлялась Русская земля (См.: Лебедев Л., протоиер. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-ХУП веков// Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. М. 140-142 и др.).

84. Ламбин Н.П. О слепоте Якуна и его златотканной луде: Историко-филологическое разыскание // ЖМНП, 1858. Т. 98. С. 33-76.

85. Ср.: Гуревич А.Я. Социальная психология и история: Источниковедческий аспект// Источниковедение: Теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 419; его же. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 25-26, 114, 120, 156-157 и др.